



LA POLITIQUE DES MORTS. Ancêtres, mauvais morts et modalités d'actions chez les Kulung Rai, une population de l'Himalaya

Grégoire Schlemmer

► To cite this version:

Grégoire Schlemmer. LA POLITIQUE DES MORTS. Ancêtres, mauvais morts et modalités d'actions chez les Kulung Rai, une population de l'Himalaya . Anne Bouchy; Masaru Ikezawa. La mort collective et le politique. Construction mémorielle et ritualisation, Institut des Sciences Humaines et Sociales de l'Université de Tokyo, 2011. hal-01292257

HAL Id: hal-01292257

<https://hal.science/hal-01292257>

Submitted on 22 Mar 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA POLITIQUE DES MORTS

Ancêtres, mauvais morts et modalités d'actions chez les Kulung Rai, une population de l'Himalaya

Grégoire SCHLEMMER

Chez les Kulung, une petite population de l'Himalaya, je n'ai pas ouï-dire que soient jamais survenus des phénomènes entraînant des morts en grand nombre¹. Le seul cas que je connais est la survenue d'une épidémie de cholera, qui a tué plusieurs dizaines de personnes en quelques jours. Mais cela n'a pas entraîné de problème spécifique concernant la gestion de ces morts : les villageois recoururent à la forme abrégée des rites funéraires (normalement réservée aux familles qui n'ont pas les moyens de financer des funérailles complètes). Malgré le délai de plus d'une semaine avant l'intervention d'un hélicoptère transportant médecins et vaccins pour arrêter l'épidémie, la gestion étatique de cette épidémie n'a pas non plus suscité une critique de l'Etat par les villageois. En effet, les structures sociales et administratives étatiques étant très peu développée dans cette région isolée de l'Himalaya, on attend peu de l'Etat. Ainsi, en dépit du retard, le simple fait qu'il soit intervenu a été salué par les villageois. Enfin, et de manière plus générale, il y a très peu de traitements commémoratifs chez les Kulung, au point qu'il semble s'agir plutôt d'oublier les morts. Il ne semble donc pas rester grand-chose de la problématique qui réunit les différentes interventions de ce volume, si ce n'est, justement, une situation qui contraste avec les situations décrites dans l'argumentaire, et qui nous permettra de montrer que, chez

¹ Les données concernant les Kulung ont été recueillies lors de plusieurs enquêtes menées au Népal entre 1997 et 2008, principalement dans le village de Bung du district de Solu-Khumbu. Pour le détail de l'ethnographie, voir Schlemmer 2004. Voir aussi, pour une comparaison avec des populations proches, Gaenszle (1999), Jones (1974), Michailovsky et Sagant (1992). Je remercie mes interlocuteurs sur place (particulièrement Parsuram Khapsising, Bhokhat Dhan et Jith Bahadur), ainsi que les différents organismes ayant financé ces séjours : le laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC) de Paris 10-Nanterre, le rectorat de Versailles, la Fondation Louis Dumont, l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), et le Centre d'Etude de l'Inde et de l'Asie du Sud (CEIAS).

les Kulung, la mort, le collectif et le politique sont tout de même articulés ; que les morts font, en quelque sorte, de la politique. Et ceux qui posent problème, ceux qui sont du côté de la contestation sont, non les morts collectives (de son propre groupe), mais les morts singuliers, soit les mauvais morts (souvent issus des autres groupes). La situation des Kulung permet ainsi, par un détour, de revenir sur ce qui m'est apparu être au cœur de la thématique du lien entre les morts et le politique (terme auquel je donnerai le sens très large de : ce qui permet et oriente l'action). Ceci m'amènera plus généralement à parler du traitement des morts (ancêtres et mauvais morts) chez les Kulung, de l'aspect commémoratif qui y est associé, et de la manière dont les défunts se rendent présents auprès des vivants.

*

Les Kulung (environ 30 000 personnes) sont l'un des groupes de langue tibéto-birmane composant l'ensemble ethnique *rai* et *kirant* qui occupe les moyennes montagnes du Népal oriental. Ils font partie de ces populations que l'on qualifie de « tribales », par contraste avec les populations indo-népalaises ou « gens de caste », qui dominent le Népal, pays majoritairement hindou. Ils se présentent comme un ancien peuple de chasseurs et d'essarteurs itinérants, qui s'est fixé dans une vallée reculée de l'Himalaya, au pied du massif de l'Everest ; ils y ont fondé une demi-douzaine de villages et ont progressivement adopté l'agriculture en terrasse et l'élevage de bovins.

Les Kulung n'ont pas de religion. C'est ce qu'ils disent eux-mêmes, si l'on veut bien traduire le terme népalé de *dharma* par religion. C'est-à-dire qu'ils n'adhèrent pas à l'une des « grandes religions » établies régionalement, telle que l'hindouisme, le bouddhisme et le christianisme, avec lesquelles ils sont par ailleurs en contact. Ils n'ont ni temples, ni statues, ni livres saints, ni moines, ni discours sur l'après vie, ni notions de faute ou de mérite. Ils n'ont pas de *dharma*, donc, mais ils ont le *ridum*. Ce terme fondamental pour eux correspond assez bien à ce que nous nommons la tradition. *Ridum* désigne, au sens propre, la généalogie, mais aussi les mythes, les rites, et plus généralement la loi et l'ordre social tels qu'ils ont été légués par les ancêtres, et qu'il faut, de ce simple fait, perpétuer. Cet héritage de ceux auxquels les Kulung sont redevables de leur existence a un caractère impératif et normatif, mais il se justifie aussi par son caractère adaptatif : il œuvre à la préservation du groupe, au bon ordre des choses et à la gestion des relations entretenues avec les forces cachées du monde, avec lesquelles les Kulung sont en relation. Ce sont des prescriptions du *ridum* concernant les morts dont je vais parler.

Les funérailles et l'oubli des morts

Décrivons brièvement le traitement des morts chez les Kulung, en insistant sur la question de la commémoration. Par acte commémoratif, j'entends ce que les gens font directement en vue d'évoquer un événement ou le souvenir d'un individu, mais aussi, et plus généralement, tout ce qui a pour effet de le rappeler, même si telle n'en est pas la finalité première. Les funérailles se font en deux temps, espacés de quelques jours à quelques semaines. Le premier temps, le jour de la mort, est consacré à la mise en terre et à la fabrication de la tombe. Puis le mort est nourri régulièrement sur sa tombe, jusqu'à la deuxième cérémonie, qui est centrée sur le voyage que l'on fait faire au mort pour qu'il rejoigne le pays des ancêtres.

À partir du moment où un individu meurt, où son souffle disparaît, on le qualifie de *cap*. Un *cap* est une volonté courroucée, qui ne veut pas renoncer à ses attaches dans le monde. Les jours qui suivent leur décès, les morts sont dits se manifester (par des bruits, des formes furtives, des phénomènes étranges) auprès des vivants, particulièrement auprès de leurs parents, qui redoutent toujours de telles manifestations. Les morts sont aussi dits — et c'est alors plus dangereux — chercher à voler les âmes des vivants, parce qu'il y sont attachés ou parce qu'ils veulent les emmener comme compagnons, par peur du monde de solitude qui les attend. Les funérailles ont donc pour but, en plus de préparer le défunt à son voyage au pays des morts, de lui faire accepter son statut de mort, et de mener à bien la séparation des morts et des vivants, c'est-à-dire d'empêcher leur intrusion dans le monde des vivants. Il faut apaiser le mort, en le nourrissant et en montrant son attachement à lui. Il y a donc quelques actes commémoratifs : nourritures offertes, drapeaux mis autour de la tombe du mort au nom de ses sœurs de clan (ces drapeaux opèrent aussi comme une barrière empêchant la circulation des âmes), prescriptions portant sur la famille et marquant le deuil (interdiction de chanter et de manger salé, et obligation de se couper les cheveux). Mais le rite implique aussi des menaces, au cas où le mort ne voudrait pas accepter son nouvel état et tenterait de rester parmi les vivants. La demande faite au mort de ne plus se manifester apparaît comme un leitmotiv. On constate d'ailleurs, en plus de la volonté de séparer radicalement les vivants du mort, une obsession de l'effacement de la trace : si un membre de l'assistance laissait la moindre de ses traces sur tout ce qui est lié à la tombe, l'issue lui serait fatale. Pareillement, le lendemain des funérailles, on devra guetter les possibles traces du mort près de la tombe, signe de son retour.

Après un temps de plusieurs jours ou semaines consacré au don de nourriture fait au mort, vient la deuxième partie des funérailles, qui consiste à le renvoyer au pays des morts. L'officiant spécialisé dans cette tâche emmène l'esprit du mort par un voyage chanté, qui

va de la maison où il se trouve jusqu'au lieu des origines des Kulung. Ce faisant, il lui fait remonter l'espace et le temps, lui contant à chaque étape ce qui s'y est déroulé. Ce voyage effectué, le don de nourriture cesse, et les drapeaux commémoratifs sont coupés, mettant fin à la relation avec le mort, et à sa commémoration. Le seul acte commémoratif durable fait au nom du mort est la construction d'un banc dressé sur un chemin, pour que la gratitude de ses usagers rejaillisse sur le défunt, et qui comprend parfois une stèle gravée indiquant le nom du mort. Mais ce banc et cette stèle — une innovation relativement récente (milieu du 20^e siècle) qui est à rapprocher des stèles mémorielles répandues dans le monde tribal en Inde (voir Settar et Sontheimer 1982) — ne sont pas réalisés sur la tombe du mort qui, elle, est vouée à disparaître. En construisant ce banc, on exhorte à nouveau le mort à n'aller que là où on lui demande d'aller, à savoir sur l'autel domestique et sur l'autel villageois, d'où il devra apporter des bienfaits.

Vient ensuite une sorte de troisième temps des funérailles : celui de la dissolution. Lors du premier anniversaire de la mort, les piliers du toit de la tombe sont coupés, et la tombe est laissée telle quelle, jusqu'à sa désintégration totale. Il n'y a donc pas de monument funéraire. Cet acte de destruction de la tombe marque alors la fin de l'aspect dangereux et ambivalent du mort (*cap*), qui devient un esprit quasi anonyme et bénéfique, renommé *khal*, ancêtre. Car le mort ne devra plus réapparaître que lors d'un rite trisannuel dans le village (les rites *tos*, cf. Schlemmer 2004 : 350). Lors de ces rites, les seuls à rassembler l'ensemble des villageois, on attend des ancêtres qu'ils dispensent fertilité, fécondité et prospérité. Mais les morts n'y sont pas appelés et nommés par leur nom. Ils sont regroupés en une masse anonyme d'ancêtres qui sont dis agir ensemble. C'est donc le collectif des vivants qui s'adressent au collectif des ancêtres. Il semble ainsi que pour passer de l'état de trépassé (*cap*) à ancêtre, (*khal*), le mort doit être désincarné et personnalisé. Il est désincarné au sens propre, car à la fin de cette première année, la chair du mort doit s'être faite terre, une terre nourricière, qui marque la propriété de ses descendants. Il est aussi dépersonnalisé, puisque la personnalité du mort, sa singularité, doit se fondre dans cette masse anonyme et bénéfique que forme la communauté des ancêtres. Les morts ne sont plus que les maillons d'une chaîne généalogique qui relie le présent au passé. Le mort, en tant que mort, doit être oublié, comme si la dissolution de la singularité des morts était une condition nécessaire à leur capacité de dispenser la prospérité.

Les manifestations des morts

Malgré toutes les précautions prises, les morts sont néanmoins dits se manifester, et donc causer des problèmes. En cas de manifestation d'un mort, on désigne alors celui-ci par

le terme de *pomlas* — et non de *khal* — comme si un bon mort, un ancêtre, ne pouvait être source de problèmes. Les manifestations du *pomlas* sont plurielles, et chacune nécessite un traitement spécifique afin de s'en protéger. Une de ses manifestations les plus fréquentes est, nous l'avons dit, l'apparition, généralement peu de temps après sa mort, auprès des membres de sa famille. L'apparition peut être directe : on voit alors le corps du défunt, mais seulement subrepticement, et celui-ci est évanescent. Le plus souvent, l'apparition est indirecte : la famille entend des sons étranges, voit un singe en un lieu et/ou à une heure à laquelle il ne devrait pas pouvoir être vu, ou tout autre phénomène surprenant (une apparition furtive, une porte qui se referme toute seule, etc.). Il faut alors s'en protéger, soit par une simple formule, soit par un rite de rappel des âmes. Le mort peut aussi se manifester par différentes formes de maladie des vivants. Si la maladie est bénigne, on essaiera de piéger le mort dans une maison miniature construite pour l'occasion ; c'est le rite *pomlathokobeim*. Si elle est plus grave, on ira chercher les âmes qu'il a volées dans sa tombe, qu'il faudra donc rouvrir ; c'est le rite *lumdo*. Tous ces moyens rituels impliquent aussi de proférer des menaces à l'encontre du *pomlas*, comme de le détruire par le feu, lui et sa tombe, s'il a volé des âmes. Cette menace est aussi formulée lors de la mise en terre, pour être certain que le mort ne restera pas hanter les vivants et, en cas de malheurs répétés, elle peut être réellement mise à exécution.

Lors d'une séance divinatoire nocturne faisant suite à la mort de nombreux buffles, un devin diagnostiqua l'action de Sunsari, la première femme de Nanda Sor, un habitant de Bung. Elle était morte d'une fausse couche il y avait de cela 12 ans. Le devin décida alors de réaliser le rite *gem huim* (littéralement « brûler la tombe »). Il désigna Saila — mon hôte, qui me raconta les événements que je retranscris ici — comme devant être son assistant rituel. Celui-ci dut se déshabiller entièrement (pour ne pas que l'esprit du mort puisse s'accrocher à quoi que ce soit), et partir à la recherche de la tombe de Sunsari. Mais il avait, comme tout le monde, oublié son emplacement exact. Le devin lui dit de ne pas s'inquiéter, qu'il reconnaîtrait l'endroit de lui-même. Il partit donc nu, au milieu de la nuit, arpenter les champs pour retrouver une ancienne tombe dont toute trace avait disparu. Mais, me raconta-t-il, un moment, il fut pris de violents tremblements. Il sut alors qu'il était parvenu à l'emplacement de la tombe. Il ramassa un morceau de bois ayant formé la tombe, ainsi que le lui avait demandé le devin, et revint. Il ne sut pas pourquoi le devin avait besoin de ce morceau de bois ayant composé la tombe, mais le lendemain, il rejoignit une petite procession se rendant sur le lieu de la tombe, toujours menée par le même devin. Marchant en dansant avec son arc rituel dans les champs, le devin planta subitement son arc à l'endroit exact de la tombe. Des aides se mirent alors à creuser, ouvrirent le couvercle en pierre de la tombe, et y rentrèrent pour en sortir tous les os. Ceux-ci furent disposés en tas,

recouverts d'herbes, et on y mit le feu. Malgré le dégoût que l'opération lui inspirait, Saila y participa sans broncher, car c'était le seul moyen de mettre fin à l'existence de cet esprit, dont on dit qu'il réside dans les os. Saila vit même un peu de sang sur les os : c'était, me dit-il, le sang de l'esprit. Même le mari de la défunte participa à la destruction des os de son ex-femme. Il était très en colère : c'est à lui qu'elle avait fait le plus de mal.

Ce rite est rarement réalisé. Après avoir reçu des funérailles normales, si l'esprit d'une femme morte en couches (*momosi*) s'est transformé en un esprit néfaste (*thome*) qui tourmente les vivants en tuant leur bétail, on réalise le rite *thome*, un rite de moindre envergure, pour chasser cet esprit. Ce n'est que si l'esprit persiste dans ses actions néfastes que l'on aura recourt au rite *gem-huim*. Ce rite est néanmoins symptomatique du rapport des Kulung à leurs morts, et plus précisément, du fait que toute manifestation de mort est synonyme d'infortune. Il illustre jusqu'où les Kulung sont prêts à aller pour mettre fin à la manifestation d'un mort, puisque l'on va jusqu'à déterrer le cadavre et détruire par le feu ses ossements – ultime trace physique du mort.

Nous avons vu que le traitement commémoratif est très limité, encadré, car les funérailles ont en partie pour finalité de désincarner et de désindividualiser le mort. Ce n'est que dans le cadre du collectif des ancêtres, ensemble relativement anonyme, que le mort peut avoir des effets bénéfiques pour les vivants. Et, l'exemple du rite *gem-huim* nous le montre, un mort singulier, c'est-à-dire qui sort du rang, qui se manifeste, est synonyme d'infortune. Ceci nous amène au deuxième type de morts : les mauvais morts.

Des mauvais morts aux esprits singularisés

Les mauvais morts sont, théoriquement, tous ceux qui ne meurent pas chez eux, de maladie, ayant eu une descendance. De fait, on en qualifie de mauvais morts que ceux qui meurent par accident : tous ceux qui meurent brûlés, à la suite d'une chute depuis un arbre ou une falaise, noyés dans la rivière, les suicidés (généralement par pendaison) ou les femmes mortes en couche. Mais même dans tous ces cas de mort brutale, ce n'est qu'une fois tous les contre-arguments épuisés que l'on se résigne à désigner un individu comme étant mort de mauvaise mort. C'est ce qu'illustre l'exemple de Sunsari. Morte en couche, elle aurait donc dû recevoir les funérailles d'un mauvais mort, mais fut finalement enterrée comme un bon mort. Car en effet, comme nous allons le voir, le traitement que l'on doit faire subir au défunt est terrible et, par là, le rite a un caractère traumatique pour ceux qui y participent.

Les mauvais morts se caractérisent par leur rancœur. Ils n'ont pas terminé leur temps de vie, ni assouvi leurs désirs et le lot des réalisations normales d'un humain (fonder une famille, assurer une descendance, vivre jusqu'à un âge avancé). C'est la somme de ces frustrations qui, pour les Kulung, se transforme en ce pouvoir extrêmement dangereux qui caractérise ces mauvais morts. À l'inverse des ancêtres qui, une fois pacifiés, dispensent la prospérité, les mauvais morts sont dits rendre stérile tout ce qu'ils approchent. Ils sont porteurs d'infortune, de maladie, de mort, et il va donc falloir réussir à s'en débarrasser.

Le traitement de la malemort s'opère selon un mode épidémiologique : le mauvais mort est porteur d'un principe contaminant, dont il faut éviter à tout prix qu'il se répande. Ce traitement rituel prend d'autant plus un tour dramatique qu'il doit se réaliser le plus vite possible après la mort (si possible le jour même), empêchant tout travail de deuil. L'officiant doit d'abord « décontaminer » le corps, en y plantant son arc et en le fouettant de branches épineuses, tout en lui reprochant durement d'être mort de la sorte. Puis le corps est attaché par les pieds et les mains à une poutre et porté comme un animal en forêt par des chemins détournés, en évitant toute rencontre. Puis il est entièrement déshabillé, et l'officiant lui plante des épines dans la paume des mains, la plante des pieds, la bouche et les yeux, pour annihiler son pouvoir de nuisance. Il est ensuite enterré nu, face contre terre, dans une fosse d'épines. De retour dans son domicile, une opération rituelle nocturne aura pour finalité de perdre son esprit, en lui faisant croire qu'on lui fait rejoindre le pays des morts, comme un ancêtre. Mais l'officiant l'égarera à mi-chemin, et construira une barrière rituelle pour l'empêcher de revenir puis tentera de tuer son esprit. Il lui faudra aussi écarter la malédiction qui est liée à un tel événement, dont on pense qu'il est causé par la colère des mauvais esprits ou qu'il résulte d'une ancienne malédiction (qui, chez les Kulung, ont un effet trans-générationnel).

Plus encore que les ancêtres, il faut tout faire pour oublier le mauvais mort, dangereux pour la communauté. Son nom ne sera appelé dans aucun rite, sa tombe sera oubliée de tous, et ses habits et biens personnels seront rassemblés et détruits par le feu. Mais la rancœur qui l'habite le rend tenace, et un mauvais mort ne se fait pas facilement oublier. Il se rappellera d'autant plus à la mémoire des vivants s'il se met à causer des maux, comme nous avons pu le voir dans l'affaire *gemhuim* de Sunsari, la femme morte en couche. Dans ce dernier rite, il s'agissait de tenter de tuer l'esprit du mauvais mort. Mais si celui-ci se manifeste de manière répétée, à force de tenter de l'éloigner par des rites, on en viendra à instituer un culte pour l'apaiser par des dons périodiques de nourriture. C'est ainsi que les Kulung justifient la plupart des rites qu'ils réalisent. Les rituels s'adressent effectivement le plus souvent à des esprits de morts que l'on dit s'être manifestés par des

malheurs répétés. Au départ, le culte est donc destiné à éloigner l'esprit et ses maladies. Mais si celui-ci continue à se manifester fréquemment et/ou s'il s'habitue au culte qu'on lui rend, il faudra réitérer les rites, qui pourront devenir périodiques. C'est alors que le mort encombrant peut se retrouver, d'une certaine manière, bénéfique pour la communauté. Car si la formidable puissance maléfique que représente sa rancœur, et qui en fait un être particulièrement dangereux, peut être canalisée par le rite, les bienfaits qu'on peut attendre du rite qui lui est adressé peuvent être de même importance. Il en va ainsi de certains esprits — Sitakau, le chasseur mort en forêt, Wayome, une fille morte d'avoir subi un mariage forcé, *etc.* —, qui sont devenus des esprits gardiens des maisons, et ont même fini par siéger dans les corps des sacrifiants, sur leurs épaules. Certains mauvais morts sont finalement les seuls morts à obtenir un traitement en quelque sorte commémoratif particulier, et à devenir, eux aussi, les morts d'une communauté (car ces cultes s'héritent).

*

Les ancêtres jouent un rôle fondamental pour les Kulung, à de nombreux points de vue. En inscrivant toute personne dans une lignée, et donc une histoire, ils déterminent l'appartenance de chaque individu à un groupe. Les Kulung se nomment parfois « Ridumcha », ce qui signifie, au sens propre : « enfants de la généalogie ». C'est aussi grâce aux ancêtres que les Kulung se trouvent inscrits dans un lieu : en léguant à leurs héritiers le territoire que les ancêtres occupèrent, ils justifient le droit qu'ont leurs descendants de l'occuper. Les ancêtres participent aussi à la prospérité de leurs descendants, puisqu'ils sont dits faire fructifier les récoltes de ce territoire en partie composé d'eux-mêmes, la terre étant notamment composée de la chair d'ancêtres. Plus globalement, ils permettent aux Kulung de perdurer, grâce au legs d'un savoir et d'un savoir-faire (*ridum*) sur le monde, social et naturel, qui assure tant la vie en groupe que la vie du groupe dans son environnement : — dans l'environnement, grâce aux pratiques et rituels qui permettent d'en extraire sa subsistance et d'en concilier ses forces ; — dans le groupe, en faisant respecter par la menace de sanction l'ordre et la tradition qui ont permis la reproduction du groupe jusqu'à nos jours. Ce contrôle sur le groupe, c'est collectivement que les ancêtres le mettent en œuvre. L'ordre, la loi, vont de pair avec l'anonymat, le collectif. C'est désincarnés, désindividualisés, dépersonnalisés et oubliés en tant que tels que les morts, ainsi transformés en ancêtres et intégrant un collectif, agissent de manière bénéfique pour le compte des vivants.

Par contraste, les mauvais morts, et plus encore ceux qui se sont manifestés sur la durée, les esprits, sont synonymes de singularité. Ils ne se fondent pas dans la masse, ils ne respectent pas l'ordre, ils s'opposent au *ridum* comme la forêt au domaine domestique. Ils

représentent une forme d'altérité au sein même du groupe. Mais les mauvais morts forment une réalité à laquelle les Kulung ne peuvent échapper. Ils doivent donc faire avec. Afin de concilier ces morts, de nouveaux cultes sont créés, donc aussi de nouvelles fonctions rituelles, et de nouvelles interprétations du monde. « Qu'est ce que l'originalité ? », écrivait Nietzsche dans *Le Gai Savoir* (1967 : 171). « C'est voir quelque chose qui n'a pas encore de nom, qui ne peut encore être nommé, bien que cela soit sous les yeux de tous. Tels sont les hommes habituellement qu'il leur faut d'abord un nom pour qu'une chose leur soit visible. Les originaux ont été le plus souvent ceux qui ont donné des noms aux choses. ». Attribuer à un mauvais mort un problème et instaurer un nouveau culte participe peut-être de ce processus de nomination des choses. Les mauvais morts seraient ainsi à la source du changement ; ils dévoileraient une nouvelle réalité, tout en permettant d'agir dessus.

Référence

Gaenszle, Martin. 1999a. The making of good ancestors: separation and exchange in Mewahang Rai funerary rites. In Schömbucher and Zoler (eds.), *Ways of dying: death and its meaning in South Asia*, New Delhi : Manohar, pp.49-67.

Jones, Rex Lee. 1974. « Religious Symbolism in Limbu Death-by-violence », *Omega*, V, n°3, pp. 257-266.

Michailovsky, Boyd ; Sagant, Philippe. 1992. « Le chamane et les fantômes de la malemort. Sur l'efficacité d'un rituel. Chamane et chamanisme au seuil du deuxième millénaire, Diogène, pp. 20-36.

Nietzsche, Friedrich. 1967. *Le Gai Savoir*. Paris : Gallimard.

Schlemmer, Grégoire. 2004. *Vues d'esprits. La conception des esprits et ses implications chez les Kulung Rai du Népal*. Thèse de 3^e cycle. Lille : ANRT Diffusion.

Settar, Richard Closs S. and Sontheimer Gunther D. 1982. *Memorial stones. a study of their origin, significance, and variety*, Dharwar, Heidelberg : Institute of Indian Art History.